

# 美 学 的 問 題 群 (1)

L・コスタ・リマ著

谷 口 勇 訳

＜今日が私を夢中にさせる，  
——だが，それも昨日あったのこと＞(J・コルターサル)

## 1. 卓越の三角形

ギリシャ人いらい，芸術，美德，およびロゴス探究は価値の等級において極的な位置を占めている。そしてこれらに対応する知的領域である，美学，倫理学（むしろ政治学）および形而上学（むしろ論理学）が，知の最高の三角形，つまり西洋的な卓越の三角形を形づくっている。

しかしながら，その成分を指示できるだけでは足りない。これら成分だけでは，ヴィーコが『新科学の諸原理』（*Principii di scienza nuova*）の冒頭に書いていた《放光三角形》<sup>\*</sup>とあまり違わない。かかる成分が相互依存の関係にあることを，さらに付言する必要がある。

話し言葉はあらゆるロゴスの源であるが，嘘をつく可能性は話す可能性自体に由来するのであるから，美德とロゴスとは相互に依存している。この推論によれば，フーコーの「話す主体は話しかけられる人そのものである」（Foucault: 1966, p.523）という文章が，思いがけぬ反響を惹起するのである。この命題の前件——「話す主体は」——は美德への探究と見做しうるし，後件——「話しかけられる人そのものである」——は認識への探究と見做しうる。なぜなら，前者では行為の動因が，また後者では言述行為が浮き出ているからだ。

芸術とロゴスとの関係も上に劣らず堅く結ばれている。ギリシャ人にとって

---

<sup>\*</sup> 黒田正利訳『新科学』（秋田屋，1946），p.3 参照。

も、東洋の思想においても、芸術は人間理性を越えており、しかも作者の声によって、神々の<sup>ポテンシア</sup>潜勢力を啓示する力として、神話もしくは隠喩総体を通して描かれている。単純な人間理性を傷つけ混乱させるほど明白な潜勢力なのだ。

『リグ・ヴェーダ』においては「芸術家は時には、ある天国を訪問し、そこで、天使の姿とか、地上で再現されるはずの建築を見る人と考えられることもあり、また時には、建築家はヴィシュヴァ・カルマン（造一切者）によって監督されると言われることもある。ヴィシュヴァ・カルマンは、元来は最高の工匠〔インドラ〕の基本的呼称のひとつで、のちには単に、天使たちの中の主要建築家、人間の工芸の守護者の呼称となった。ヴィシュヴァ・カルマン自らが、個別作品を製作する人間・建築家の姿をとっていると考えられることもできるし、あるいは、その姿が夢の中で啓示されるのかも知れない」（Coomaraswamy: 1934, pp.8-9），とクーマラスワミィは述べている。

周知のように、プラトンでは神懸りのイメージが繰り返し出てくる。『イオン』の一節を思い起こそう——「……それら数かずの美しい詩は人間わざではなく、また人間たちのものでもない。むしろ神わざであり、神々のものであること、また詩人たちは、神懸りにかかることによって——彼らそれぞれの神懸りにかかる神は、いつもきまっているわけだが、——その神々の取つぎ人以外の何ものでもない……」（534E）。

神格化する隠喩によるにせよ、神話的語りによるにせよ、いつの場合にも芸術的表現法によって、芸術問題が論議されてきた。芸術の力に幻惑されて、思惟は芸術をまねずに芸術を語ろうとしたことはなかった。おまけに、ロゴスの探究者たち、すなわち哲学者たちは二重の危険を冒して論争し合ってきた。芸術について芸術的に語るということは、認識の観点や共同体の観点を脅かすことになる。第一の見地〔認識の観点〕からそうなるわけは、芸術が理性の論理的潜在力を傷つける言述のように見えるとすれば、芸術を言い表わすために芸術の流儀に頼るということは、そのありうべき解釈を放逐することを意味するからだ。小説家も書いているように、「神話のフィクションは、新たな疲労

と恐怖を伴った、新しい神話なのだ」（Lima: 1969, p.16）。第二の見地〔共同体の観点〕からそうなるわけは、共同体が芸術の魅力に捕えられてしまい、  
ミラージュ  
こうしてその魅惑の迷景で当代を指導する危険——立法者たちはこれに絶えず注意しているのだが——を冒すことになるからである。

ギリシャ人たちはこの二重の危惧に気づきはしなかったし、それで、アリストテレスを除いては、第一の危惧に対抗するよりも、むしろ第二の危惧を中和しようと努めたのである。ヘーゲルのごとき人物の出現はまだ遠い先のことだった。ヘーゲルは象徴的芸術について述べた際に、象徴的なものを実現するには、象徴される感覚的現実に関して、ある距離を設けなくてはならない、何となれば、『精神現象学』の中で証明しているように、「世界は（……）外面性であり、自己意識の否定であるという規定をもつ」（Hegel: vol. II, § 6, B, p. 50）からだ、ということを指摘していた。それだからこそ、同じようにして、象徴的なものについて語るには、その対象に対して距離をおかねばならぬと言われ得るだろう。なぜなら、象徴的なものは、その構成にとってばかりか、その省察にとっても、好意的な距離をへだてて補い合っているからだ。芸術の場合には距離はさらに必要となる。何となれば芸術は差異の言述なのだからである。象徴的なものは象徴される物質面を拒む——十字架はキリストの感覚的肉体の表示を拒否することで初めてその《生ける肉体》を具現する——という点で、差異は芸術の根源に存する。だがさらに、構成された象徴は崩されることによって、その意味が理解されるという点で、差異は省察にも存する。ギリシャ人たちがこのように思惟しなかったとすれば、それはかれらが芸術の＜科学＞よりも芸術の＜理解＞のほうに関心を寄せていたからにはほかならない。卓越の三角形の中で、芸術が美德との関連性を浮き彫りさせているわけはここに起因する。

芸術はロゴスによって睨み<sup>き</sup>を利かされていても、これを超越するとすれば、反対に、芸術は美德によって睨み<sup>き</sup>を利かされていても、人間探究に服従しているのであり、われわれに囁きかける神々の鉉脈とはならないで、けしかけたり

近づけたりする情念のための積極的要因として、組み込まれたり、組み込んだりするものになろうとする。それだから、われわれが議論している結びつきも、また倫理への芸術の従属も偶発的なものではないことが解るのである。善の標識は美の標識をとらえる。それとともに、美はロゴスの遍在を脅かすがゆえに、完璧への効用に従えさせられるようになった。倫理学は形而上学の代理物だった。それは一種の応用形而上学だったのであり、芸術に関しては、これを、かつて純粹形而上学が宇宙の他の型の事物や対象を配置していたのと同様な位置に据えようとしていた。つまり、テキストがその位置や自己同一性を占めたのは、人がこれらを配置するための媒介たる共謀的<sup>まなこ</sup>眼によって、これらが認められたからにはほかならない。またしてもわれわれはヴィーコの《放光三角形》に直面する。頭を<sup>もた</sup>上げた形而上学によって方向づけられて、最高の人なる哲学者は、職工の生産物の前で高慢に身構えるのである。これらの生産物は手細工の業に屈服してしまい、職工の手がそれらに触れることをそっと待ち望んでいるというわけだ。

われわれの三角形の考えが妥当であるのなら、芸術に関する省察は、芸術のためにというよりも、共同体のために、芸術への<sup>まなこ</sup>関心からではなくして、人間への関心から生まれたのであり、哲学者たちは芸術を利用することを、すなわち、それを従順な操作の対象に変えることを共同体に教えようと骨折っていたのだ、と結論せざるを得ない。

ところでまた、美学なる用語の使用は最近のものであるにも拘らず (Aesthetica, Baumgarten, 1735), 美学が芸術研究の伝統的な貯蔵場であることを考え合わせる場合には、奇異に響くような仮説から、すべては発していることになる。R・ウェレック (1942) や W・カイザー (1948) を始めとする文学理論の古典的な手引書は、美学からその基本概念を少なからず引き出しておきながら、他方では、これをもって、固有の文学批評の実践と混同するような実践を続行していることを思い起こす場合には、その奇異さ加減は一層大きくなる。

## 美学的問題群（１）

ホラーティウスの『詩法』（*Ars poetica*）が最初の批評的体系化とみなされるならば、われわれはホラーティウスが、批判的評価のため美学上の諸原理を体系的に使用している、非哲学者的な最初の人物なのだと付言しても構わないであろう。そして、特徴的なことなのだが、模写の標識が〔ホラーティウスにより〕歪曲された結果、模写は真似の同義語と化すのである。その時いらい、いかなる文学批評史においても、美学が軽んじられたことは決してなかった。論争は——生じた場合には——、あれこれの美学方向どうしの衝突によって起きたのだが、しかし批評は、いかなる美学も用いないとか、何らかの美学に関わらないとかいうような徒手空拳を、決して受け容れることはなかった。後の章〔第Ⅲ章〕の対象たるロシア・フォルマリストたちですら、かれらが思い込んでいた以上に美学上の諸原理に浸っていたのである。しかしながら、われわれがこの奇異さを力説するのは、それが誤りだと宣言するためではなくて、それを強調するためなのだ。したがって、われわれの目的は、美学が構造主義美学であれ同類のものであれ、文学理論によって歓迎されるものとなるために、満足させるべき諸条件を研究することではない。そうではなくて、われわれの努力は、文学理論の美学に対する区別を発見して後に初めて、文学理論が正当に考え得るようになることを示すにある。本章はこの手順の開始に過ぎぬ。だからプラトン、アリストテレス、カント、ヘーゲルが登場してくるが、それはかれらが美学的問題群の特殊性を知ることが可能にしてくれるからにはほかならない。かれらの学説を陳述することにはわれわれは興味がない。そんなことはわれわれの能力外であるだけに、それだけ無益でもあろう。他面では、かれらを選んだのは偶然によるのではない。われわれが二つの相対立する道の実現を理解するためには、かれらを結び合わせることが必要となる。すなわち、倫理学に応用可能な純粹の哲学的研究として完成される美学の道と、これとは対照的に、思想家の意向とは無関係に、本来の美学以外の方向を目指す美学とがあるのだ。前者の場合には、美学は卓越の三角形の従属関係を保持し、そして漸次この従属関係を体系化する、——理性が芸術を従属させ、これを理性の王国へ

さし向ける。後者の場合には、美学は三角形の特徴づけや、美学の逸脱へ向かう。しかしながら、われわれは芸術との関係において卓越の三角形の特性を一層よく画定する必要がある。さもなくば、美学の中に現出している交差点に望み通りに接近しても、十分な成果を生むことにはならないであろう。

古典的な知の三角形——とは、人間の理性・良識であるロゴスの優位から出発しているもののことだが——が三分肢の単なる集塊ではないことはすでに指摘した。もしも集塊であるのなら、《三角形》なる言葉を使用するのは、教育上であれ修辞上であれほとんど正当化されなくなるであろう。だがいずれにせよ、用語相互間の関係についてなされてきた略述は、その三角形に存在する等級には注視してこなかった。それを浮き立たせることにしよう。

ロゴスは芸術とも美德とも関連がある。それだから、むしろ芸術と美德はロゴスによって規定されると言い表わされ得よう。美德がロゴスに規定されているわけは、善悪、正邪の問題群は、逆も真なりということがない、確實・虚偽といった概念の地域的適用であるからだ（悪の観念からは、虚偽の観念が適切に推論されることはない）。芸術でも同じことが生じる。なぜかという、芸術の言述は認識の言述の諸性質を起点にしている、形容詞的意味で使われているからだ。そのほかにロゴスは芸術を前にして自らの地位を単刀直入に明確にすることができないので、芸術の魅力をまねるにまかせていることをわれわれは見てきた。それだから、ロゴスは美德に諸力を委ねているのであり、美德は、芸術とは反対に、ロゴスの絆に服していることが明らかにされていたからこそ、〔芸術作品を統制する〕役割を許されているのである。

上述の省察からすると、三成分のうちで、ロゴスは支配的要素であって、三角形の最頂点を占めており、美德は中間的地位を占め、芸術は下位を占めていることが推論できる。この三角形がそのコードを語るためには、すなわちその三角形を動かす無意識な投企を表明するためには、こういう描写が必要だったのである。われわれがこの三角形の機構や機能を歴史的に学び得るためには、これに対抗して或る距離を獲得することが必要だった。しかしながら、かかる

投企，原動コードは何と呼ばれているのか？ 論理学的観点ではその名はロゴス中心主義であり，その特徴はＪ・デリダが文字言語への蔑視の原因に関するかれの研究（Derrida：1967, chap.1）の中で，それについて例示している記述と一致する。社会的機能の，すなわち，共同体——この諸活動を三角形が命令したり包括したりするのだが——の観点では，その当該の名は人間中心主義（万物が人間社会の関心から見られる）である。それゆえ，ロゴス中心主義と人間中心主義は重ねられ得る名称なのであり，それらが参照する構造論的視座からは，ほとんど区別がつかないのである。

この説明で，美学の内部で考察された二者択一の道にわれわれが引き返すには，もう充分だ。第一の方途からは，われわれは人間中心主義的前提の洗練と詭弁を想定する。その代表者たちの著書からは，美学的問題群をあばくことは不可能ではないにしても，より困難であろう。何となれば，かれらは美学的問題群によって深く侵されているという態度をとっているのです，それぞれの配置があたかも事物の本性の一部であるかのように，一人歩きしているように見えるからだ。反対に第二の方途からは，美学はあたかも自己自身を考えるかのように，裁断を下すだけではない，という結果になる。美学の出発点たる諸前提は省察によって看取されるものだといふことまで考えられているのである。これらの前提が開示されるときに，しかも，われわれが多様な構造をもつ思考の線を辿って行くなれば，美学的問題群を発芽させた元の種子を暴露する条件を得ることになる。こういう考察はわれわれが後に，文学の（まだ構築の途上にある）理論と美学手段との諸関係を，より正確に分析する条件を得るための土台となるであろう。

## 2. 美学の種類

われわれが企てた横断はまずいいでたちだったけれども，その最初の足あとを再調査するのが得策だ。文学的言述の理論の土台を考えるのがわれわれの目的であるし，また，文学の分析はすべて，美学的省察から出発しているか，も

しくはこれに依拠していると考える以上、とりもなおさず、美学と文学理論との結びつきを批判的に考究することが必要と思われたのである。しかしながら、既成のあれこれの美学を考えるだけでは十分ではなかったのだ。しかり、おそらくは大胆な態度で、美学の本来の活動は何なのか、美学の中に隠されている諸前提はどういうものなのかを熟考する必要があったのだ。そこでわれわれは卓越の三角形や、人間中心主義的前提のことを述べねばならなかったのである。次の歩みは当然のことながら、やはり理論的に定式化された標識を出発点とし、関連ありと見なされる諸体系の研究を通して、提起された仮説を検査することでなければなるまい。しかしながら、その場合に必要な調査をどのように着手するのか？ この質問が提出されるわけは、調査を行なうのに出発点となる理論的環境を固定するだけでは充分ではないからだ。そのほか、検査にかこつけて、理論的に産み出された情報の確証だけに限定されるような調査は、先験的認識を追認するものにしか過ぎないであろう。判断の科学性を検討する代わりに、偽装した独断的活動に蓋をすることになるであろう。コンピューターの用語を使うなら、そういう調査は既定のプログラミングを遂行することになるだろう——そのためには、後者が首尾一貫しているだけで十分なのである——し、従って決してそれ自体の信憑性を検査することにはならないであろう。ところで、めざしている効果を挙げるためにはいかに活動すべきか？ 唯一の可能性は、当初の理論的枠組が厳密性をもつだけでなく、豊富な才能に恵まれてもいるという場合であって、こういう才能があれば、分析者はかれ固有の評価段階を通して、上の理論的枠組を展開することもできるであろう。このように理解すると、調査は理論を調査するという役割だけではなく、またそれなりに理論的実践でもあるという役割をも担っていることになる。基本的命題を含む基礎的・予備的な理論的枠組と、やはり理論的でもある実践との結合によって初めて、われわれの領野は首尾一貫した理論づけに辿りつくことであろう。それだから、本章の終わりにおいて、われわれは、美学的問題群によって代弁される人間中心主義を追認してしまうだけでなく、この主張をほかのより一層具体的な問題群



の中で展開させてしまうことになっても、それは説明のつくことだし、また望ましいことですらあるのだ。厳密な概念に頼るということは、概念に関する創意工夫的能力を余り期待しないという意味ではない。しかしながら一方において、文学を行ないながら文学を分析することができないのであれば、想像的なものの力を周辺に追いやりながら文学を論ずることはまことに嘆かわしいことであろう。（構造主義は、想像力を兼備した厳密性を有する仕事である点で新実証主義とは区別されるのではなかろうか）。

上述のように準備を整えた上で、問題の着手に移るとしよう。

芸術の問題を考察する際、哲学者は第一の問題——つまり、芸術の言述の特性をいかに規定するか——に出くわす。その場合、かれに示されるのは次の二者択一である。すなわち、芸術の文章は何かほかの文章と同類のものなのか、それとも、別個の範疇から成るものと見なされるのか、という問題である。前者の仮定に立つと、芸術の文章は确实／虚偽なる判断に服していることになるし、後者の仮定に立つと、芸術の叙述は判断の中止、《不信の自発的中止》（That willing suspension of disbelief, —Wordsworth）を必要とすることになる。つまり、确实／虚偽なるディレンマによって表現された真理の内容が中和され、芸術の文章は、それがさし示す倫理的／認識的目的によってではなく、明確化されるべき或る特徴によって考察されねばならなくなる。

R・インガルデン（Ingarden: 1961, pp.165-6）へのわれわれの恩義を表白しつつ、前者の型を＜真理の美学＞と呼び、後者の型を＜判断の中止の美学＞と呼ぶことにしよう。前者の種類の中にはプラトンとヘーゲルを、後者の種類の中にはアリストテレスとカントを配置することにする。

前者の区別的標識の議論は、引き続きわれわれを後者に導くであろうし、後者はむしろ接続していることがはっきりしてくるであろう。実際に、いずれの美学でも、これから示すように、終始作品の受け手の反応を参照し、それに依拠している。だがこの局面の重要性を強調することは、いろいろな美学の区別に論及した後で初めて可能になるであろう。

### 3. プラトンの真理の美学

E・アウエルバッハはプラトンを賛えてこう書いていた、——「かれは、教育するという意味においてだけでなく、外観の模倣によって、その真の本質に到達したり、アイデアの美に比べてその不十分さを示したりしようと努力するという意味でも、哲学的に書くという仕事を詩人たちに課している」(Auerbach: 1929, p.5) と。

しかし、数十年前には称賛だったことが、われわれにとっては不信を引き起こすのである。たしかに、プラトンは詩を哲学的に思考するための諸条件を創り出したというよりも、詩の理解を倫理に従属させようと企てたのだった。かれがその渦中で書いていた、ギリシャ生活の危機的状況を想起することは、かれを理解するよすがとなる。プラトンはギリシャの自由の断末魔の苦しみのなかで、〔紀元前〕四世紀をしたためたのだ。だからかれは、アテネの敗北を阻止せず、促進すらしていた社会組織の諸原理——指導者の選出、民会の投票を牛耳り、民権擁護論者や雄弁家の育成にさし向けられた教育——を、ソクラテスを通して、批判的に裁断しようという意図によって、また、共同体の秩序をより強固な基盤の上に再建しようという意欲によって、その著作を律していた。そこから結果としては、民主制を批判し、これが『国家』の設計においては、《技術家=官僚による国家統制》(étatisme techno-bureaucratique, Châtelet: 1965, p.207) に取って代われねばならないとする考えや、民衆およびその協議集会に対するかれの敵意や、保守的な警戒や、伝統的なものを守ろうとする熱意が生まれたのである。プラトンが〔紀元前〕五世紀の古典主義時代に生きたのであれば、われわれには対話篇がどうなったか解らないし、むしろ、E・R・ドッズがこの作者を特徴づけて、「かれは社会を危険思想の伝承から救おうと試みていた。かれの見解では、危険思想が社会的行為の源泉を目に見えて破壊しつつあったのだ」(Dodds: 1959, p.216) と述べている文章は、確かに対話篇には合致しなかったことであろう。要するに、. . . どのような環境を前に、またどのような環境に向けて、倫理学がプラトンの芸術哲学を指揮することにな

ったかということは、ギリシャの歴史的状況がわれわれに明らかにしてくれるのである。ただし、この文章には気のきいたことも独創的な点も殆どないが、倫理学が次の数世紀にあれほどの光彩を帯びたのはプラトンの影響によるものであることを付言するならば、そういうことは不条理へと一変してしまうであろう。歴史はわれわれに、特定の時期に関しては諸形態が完全に一致することを説明するすべを教えてくれても、これらの形態の理由を説明するすべを教えてはくれない。目下の場合、ギリシャの危機はわれわれに、プラトンの人間中心主義を発見する動機を示してはくれるが、人間中心主義そのものの理由を示してはくれない。その原因を局限したり、それを知るためには、『対話篇』に近づかなければならないのである。

『ヒippias（大）』から、『国家』第十巻を経て、『パイドロス』に至るまでずっと、倫理的芸術観が断絶をこうむることはない。反対に、前者の対話篇を行き詰らせることになる難局は碎かれるし、また、共同体にも（『国家』、第十巻）、個人にも（『パイドロス』）利するために、芸術が満たすべき諸条件が掘り下げられるのである。

『ヒippias（大）』は美の意義を秩序づけようとする最初の試みであって、プラトンは芸術がもたらす美の作用でしか芸術を定義しようとしていないことが看取できる。後になって初めて、細部のもつ重要性をわれわれは知ることであろう。

ヒippiasとソクラテスは美の日常的定義を吟味にかけている。それが十分ではないので、ソクラテスは率先してもっと正確な定義をうち立てるのである。

だが、対話は不定義に終わっている。このことを叙述するよりも、その理由を理解することのほうが、われわれには興味がある。理由は、ヒippiasが本質の統一性に肩入れして、具体物の否定の道——美はあれこれの感覚の特性ではない（cf. 302 C）——を辿ることをソクラテスに不可能にしたことに起因する。しかしながら、その道は、ソクラテスが対話の終わりで「というのは……＜視覚と聴覚を通じての快＞が美であることはもはやないでしょうから。なぜなら

＜視覚と聴覚を通じるもの＞は、両方を美しくあらしめはするが、それぞれひとつひとつを美しくあらしめることはないからです」（303D）と繰り返しているように、はっきりと表明されている。対話は中途半端な同意で終わっているが、しかしこの解決方法は総譜の歩み具合によってすでに予見されていたことだ。それゆえ、われわれが目撃することは、対話が倫理的方向——美の善への従属——へと正面に向かって行くことにはかならず、対話が中断されたのは、因果関係のこの問題が解決されていなかったからに過ぎないのではあるまいか？

こういう封鎖の理由は、本質主義的配置がすでに指摘済みだ、——美や善の根拠について質問することは、これらの本質について質問するのに等しいからだ。こういう本質主義的配置は、この問題を解決しようとする最後の試みにおいて、よりはっきりと再び現われてくる。実際、ソクラテスは美の哀願的な諸快楽を区分する事を抑制して、美をより先行の唯一の特性に帰属させようと努めている。すなわち、視覚に由来する快楽は、視覚に由来するがゆえに、美しいのではない。それがそういう理由で美しいのだとすれば、その時には、もうひとつの快楽は、聴覚に起因するがゆえに美しくあり得ないことになる（299E）。この論議を決定的に利用しないからといって、倫理の道と本質主義の道との明瞭な結びつきを撤回することにはならないだろう。だが、その検討は、われわれが美のアイデアを明確化した後で初めて行なうことができるであろう。

『ヒippias』の問題は『ゴルギアス』とともに出発点にたち帰る。ソクラテスはポロスと論議する際、当初は快楽／効用の標識によって美を特徴づけようと目論む（475A）。だが、『ヒippias』の失敗は、ソクラテスが道程の転換を行なう上で、教訓として役立つことになる。この転換は大きな重要性をもつことがわれわれに明らかにされる。『ヒippias』の中で、ソクラテスは美を善と関連させて定義しようとしていた。いまやその範囲が拡大される。美に接近しないで、むしろそれを包囲することによって、美を概念的に固定しようとするのだ。この方法は、非芸術の形態が論じられている時にだけ芸術が論じられていた限りでは、先の対話篇でもすでに機能していた。しかしながら、

## 美学的問題群（１）

『ゴルギアス』の中では、ソクラテスは美への接近そのものから遠ざかるのである。かれの配慮は、生の諸態様を区別し、それによって、修辞法や、時には芸術の位置を規定することを望むという方向で実行される。かくしてかれは、前の一節（462D ff.）ですでに確言していたことを、次のように要約している——「君が覚えていてくれるなら、ぼくはかれら〔ポロスとゴルギアス〕にこんな話もしていたのだから。すなわち、人びとのためにものごとを用意し、ととのえてくれる仕事にはいろいろなものがあるが、そのうちの或る種のものは、快樂に達するので充分として、まさにこの快樂だけをもたらしてくれるけれども、より善いことやより悪いことについては、何も知らないものである。他方、これに対して、もう一方の種類のものは、何が善いことであり、何が悪いことであるかをよく知っているものである」（500A-B）。前者の種類では料理法が、後者の種類では医療の技術が挙げられる（同上）。この意見の結果として、ソクラテスは芸術を前者の種類に、——すなわち、聴く者を一層善くすることには寄与しない快樂（501E）に——局限する。美德が呼び出されるのは、それとの近接が確認されることによって、芸術を正当化するためではもはやなくて、美德から隔っていることを確認することによって、芸術の劣等性が正当化されるためなのだ。それだから、詩は、（女も奴隷も子供も一緒くたの万人に向けてのもので、もっぱらより優れた人間、つまり《自由市民》だけに向けてのものではない活動である）大衆演説（502A）に較べられるのである。その大多数の力でいやおうなしに押し切られ、善の教育を追求しないで、媚<sup>へつら</sup>び諂<sup>へつら</sup>わざるを得ない。詩人たちを読み、ホメーロスを引用するくせに、ソクラテスは、この〔詩人という〕種属を追い払う決心をするのだ。（M・ジラス<sup>\*</sup>の証言によると、スターリンもドストエフスキーを賛嘆していたことを、想起されたい）。ロゴスへの不服従は許すこともできるであろうが、しかし、善の攻囲に抵抗している美は、人間中心主義の目にとって排斥すべきものと映じる。実際、『国家』

---

\* Mlojan Djilas. ユーゴスラヴィアの共産主義政治家。チトー体制に反対して逮捕される。『スターリンとの対話』ほか、幾つかの回想記を出している。

では、すべては芸術を告発するために按配されている。同書の第十巻は実質的には、詩人たちを判断する上では何らの新しい資料も提示してはいない。然り、効用および快樂の標識が依然として尾を引いているのだ。戦争や統帥<sup>とうすい</sup>や国家の統治について極めて見事に語っていたホメーロスに対して、リュクルゴスとかソロモンと同じくらいに、彼がどの国を統治したというのか（第十巻599D-E）、ミレトスの人タレスのように、どんな手腕を発揮したというのか（600A）、また、要するに、ピュタゴラスのように、指導者の称号に値するだけの、いかなる良識を示したというのか（600B）と尋問される。いずれの尋問にも答えずに、ホメーロスはその子孫たち——影像の模倣者たち——に取っておきの嘲弄を確認するのだ。本巻の唯一の理論面の新しさといえは、したがって、他の職工たちとくらべてこの詩人の地位を一層よく明確にしている点にある。詩人追放が理想的だという考えは何も恣意によるものではないのだ。それはまさしく人間中心主義の当然の結果なのであり、この主義の投企に美学が関与するのを、われわれは立証して行こうとしているのである。

『国家』第十巻には新しい点がほとんどないにしても、同じことが『パイドロス』にも当てはまるわけではない。この対話篇は美とその受け皿たる芸術に関するプラトンの思想の一種の抄録なのだ。だから、『パイドロス』の検討をより詳細に行なうことにしよう。

リュシアスに反論するソクラテスの二番目の話の中では、ロゴスは詩において出くわす常軌逸脱を繰り返し述べている。詩人にとっては技巧的知識だけでは充分でなく、こういう知識に限定されている作品は、狂気から靈感を受けた作品の前では不完全に見える（245A）。靈感なる主題はたしかにより古い源泉をもっていたのであり、すでにホメーロスやヘシオドスに表われているのだが、古典古代の哲学も靈感を抹殺してはいない。心理科学に基礎づけられた認識論が欠如しているからにせよ、ほかの理由によるにせよ、この譲歩は想像されるほど好意的なものではない、というのが事実なのだ。なぜなら、この譲歩は、美の意義の端的把握に失敗したため、譬え話<sup>ミュートス</sup>という間接的な道を求めるように、

プラトンの認識に強いるからである。かくして、プラトン円熟期の作品においては、ソクラテスは一組の譬え話（246A）によって、倫理的-本体論的基礎をただちに構築し、これをもって、かれの芸術把握を閉じることになる。魂は神の性質を帯びる。神にゆかりのある性質は、美しく、知的でかつ善いものであり（246E）、結果として、感覚対象が美の名に価するのは、それが人間中心主義の諸特性と合致する（感覚対象が有益だと認知でき、またこの範囲内では有益だと認められる）間だけということになる。

そのことは247C-Eの一節がよく明言している。すなわち、ただ、魂の舵取り人である知性のみが実在を観ることができる。この実在はそれ自体では触れることができず、そして真の知識はこの実在に関わる。他方、この知識は、生成を伴った、可變的なものについての變転する知識と混同されたりはしない。ところで、この譬え話が揚言している不変の実在は、静観する魂に対して、正義の姿も知識の姿も供するし、結果的には、これらが感覚的なものを判断する標識を作り出すのである。そこで、ロゴスと美德との一致を確立した後で、248D-Eにおいて、ソクラテスは見神の時機と、人間が魂として、神に対して保っていた親近度とに依じて、人間を階級づけする。九階級が命名され、まず知や美の愛好者である、哲学者から始まり、僭主の階級で終わっている。詩人は全く恩恵を受けていないようだ、——「第六番目の魂には、創作家、あるいは誰かほかの、真似を仕事とする人たちに属する者の生が適合するであろう」（248E）。この場合、詩人の下等性には、哲学者の絶頂が対応しているのである。さらに、『国家』を思い起こすことにより、われわれは、この高さが哲学者に対して、単に知性界における優越性よりも、もっと広大な権利を授けていることを知る。理想都市における保護者を志願している哲学者は——シャトレーの言によれば——「失われた透明さの目撃者であり、また、人類に授けられた、貧弱だが無限の可能性のある、＜理性＞と称されるこの手段の預り人なのである」（Châtelet: 1965, p.239）。だが哲学者についてはまた、あまり称賛的ではない視座からは、人間中心主義（森羅万象やほかの人びとの存在を、ある人びとがそれ

らに許可する権利に服従させてしまうやり方)を具体化し、代表し、主として正当化する者である、ということができる。都市の鍵が＜理性＞の預り人に委ねられなかったにしても、それでもかれは、形而上学を樹立することによって、(隠喩的には人を創造の中心に置き、また文字どおりには、この都市、この国家、この時代——思想家によって特権を授けられた都市、国家、時代——の人を文明の中心に据える)秩序を合理化する仕事を引き受けたのだ。なぜかといえば、ロゴス中心主義が、社会的観点からは、人間中心主義に翻訳されるのと同様に、この実践的階段を降りることにより、人間中心主義は民族中心主義に変貌するからである。たしかにプラトンはこの方向を予見してはいなかった。だが真相を見れば、そこに奇異なものは皆無なのだ。いかなる作品であれ、作者の熱望に左右されるわけではないのである。

正義と知識が結び合うところの、真理の不動的本質の特性が確定され、結果として、人間の生得的階級が確定されてから、『パイドロス』は《実践的理性》の世界に移る。その法則はこう言われている、——人は「雑多な感覚から出発して、思考の働きによって総括された単一なるものへと進み行く」(249B-C)べきなのだ、なぜなら、知識は永遠の真理の想起なのだからである。美という、狂気の階級も上の規則から遠ざかることはない。個物の美は真実なる美を想起させるからだ(249D-250B)。

ソクラテス—プラトンは、<sup>エラステース</sup>純愛者や芸術家が規律に服従して、腐敗しやすいもの——すなわち、感覚的・個別的なもの——に関する狂気を目撃者になるのではなく、動かぬ真理のための狂気を目撃者となることを承諾する限りでは、両者を正当化することによって、一挙に両者の振舞いを納得するのである。そうすると、われわれは人間中心主義の意味がより良く解る、——それは人間の………のためというよりも、共同体のためのものなのだ。人間を個人である限りは抑圧するのは、個人を抑圧することにより＜都市国家＞<sup>ポリス</sup>へ献身する奉仕を生じさせるがためなのである。われわれの論題は別の方向を開拓するものではあるけれども、シャトレーの次の結論をわれわれが追認しても驚くには及ばない、——プ



ラトンの政治的－理想郷的計画は失敗ではなかったのだ。その実現は現代を《待ち望みつつ》遅滞しただけなのだ。なぜなら、「厳格な階級組織を備え、前望的な知に服従し、選抜的教育法を有する＜美わしの国＞<sup>カリポリス</sup>〔プラトン『国家』、第七巻 527C〕こそは、今日対決している幾つかの政治－経済体制が、それらの歴史的可能性に従い、多かれ少なかれ巧妙に存在させようと努めている本質なのである」（idem：1965, p.245）。奇妙なことに、脱線が許されるなら、アドルノやマルクーゼの主張はプラトンにおいてかれらの最初の大敵手に出くわすことをも、われわれには了解できる。なぜかという、上に注記した一節では、芸術と純愛<sup>エロース</sup>と一緒に、＜美わしの国－アルファ都市＞<sup>\*</sup>の奉仕につくために、抱き込まれているが、そのやり方は相当器用に行なわれているからだ。人間中心主義はこれ以上に上手な定式化や結果に達することはできなかったであろう。芸術にはひとつの目的が与えられたのである。理性と美徳が喜ぶことになる、——敵手の武器を打ち破った後では、この武器を使い、そして、（芸術が理性や美徳を軽視する原因となっていた）感覚的なものへの欲求や狂気を受け入れ、芸術を手段に変えてしまうのだ。もちろん、服従しない芸術や純愛もある、——根本的に墮落してしまった者は、この地上において美の名で呼ばれるものをみても、この世界からかの世界なる＜美＞の本体へと向かってすみやかに運ばれることはない（250E）。しかし、共同体はこれらに対する防御をすでに心得ている。すなわち、哲学者、保護者、批評家は、その名が何であれ——ほかに、やや不真面目な名前もある——、罪人たちに気をつけているのだ。それゆえ、プラトンの美学は、その規範性を隠すことはせず、これを、人間たちにおける階級組織を正当化する神話をもとに設定された繋留によって、筋の通ったものたらしめているのである。

上述の論評では、本質主義と倫理的芸術観とを結びつけるものについて、大ざっぱに述べておいた。次にプラトンの本質主義の視点を掘り下げることにし

\* Alphaville. フランスの映画撮影技師 Jean Luc Godard が想像した、未来の虚構都市。かれの映画のタイトルにもなっている。

よう。これは美学的問題群によって得られた布置にとって、二本の主要な糸のうちの一本であるのだから。

### 3. 1. 倫理的本質主義

『プロタゴラス』は本質主義的学<sup>エピステーメー</sup>識を理解するには決定的に重要なものである。こういう学識はたしかに、すでに『ヒippias（大）』の中にも置かれていたのであるが、しかし、そこで生じていたこととは反対に、いまやソクラテスは相手を自分の問題取扱法へ引きつけることに成功する。たとえば種々な美德と美德そのものとの間の不可避な関係を考慮するよう、プロタゴラスを誘導している一節（329C-D）において、そういうことが看取できる。ヒippiasと同じく、このソフィストは、慎重、節制、勇気、正義、敬虔の諸美德は当然分離されるのだと断言して、経験主義者の論理を生かし続けようと努めている。ソクラテスはどうかといえば、これらの美德を一括する相似物が、すべての美德を解明してくれる本質へ導きおおせるものであることを強調しようと努力する。プロタゴラスは意志に反して、ソクラテスの観点に同意する。しかしながら、美德の統一性を証明するために、ソクラテスは、勇気もまた同一物——美德——の別称であることを、このソフィストおよびその盟友たちに得心させる必要を感じる。「それら（美德）のうちの四つは互いにかかなり近いものではあるが、ただ勇気だけはそのどれとも非常に異なっている」（349D），とプロタゴラスは言い張る。議論は延々と続く。ソクラテスの成功は、知恵を二つの概念の関係のなかにしみ込ませる、かれの才能によるのであろう。かれがどのようにそれを行なうかを見るとしよう。プロタゴラスは勇気のある人を、多くの者が恐れておもむかないような事柄に向かって猛進する人（349E）と定義する。しかしながら、ソクラテスは、知識があるゆえにそうする者も、全く無知のせいで行なう者も同じ〔勇気という〕名前に価するかどうかと質問することによって、やり返す。こうした無鉄砲な連中にも勇気の名が当てはまるのか？ プロタゴラスは無鉄砲な連中が別の範疇に入ること同意する（350B），しかし相手〔ソ

クラテス〕の立場の前に屈服はしない。反対に、ソクラテスの攻撃の調子を狂わせて、かれがいつわりの等式に依拠していたことを明示する。このソフィストは勇気のある人びとが無鉄砲であることには同意していたのだが、しかしソクラテスはこの等式を逆転させて、無鉄砲な者が必ずしも勇気があるわけではないことを論証するに至っていたのだ、と。このことでもプロタゴラスは意見を異にしている（350C-351A）。このソフィストの反対論法は、ソクラテスが弱点に固執するのにはあまりにも強力なものである。そこで後者はもっと広汎な方途を取り入れる。かくして、民衆が快樂や善に関して抱いている諸觀念の批判的検討に矛先を向ける。民衆にとっては、「知識というものには強さも指導力も支配力もない」（352B）。そして、こういうわけで、民衆は快樂を善と同一視したり、苦痛を悪と同一視したりする（352C-E）。プロタゴラスの同意を得た上で、ソクラテスは、快樂に打ち負かされているということが善に負かされているということを意味する（355C-E）といった逆説的斷言で終わるような信念の不条理さを論証する。このばかさ加減から免れるためには、知恵を導入して世論に批判を加える必要がある。それによって、人間がそのもろもろの情念の味によって翻弄されることから救われる。それだから、知識は無力なのではなくて、苦痛に関しても快樂に関しても正しい選択を可能ならしめるものなのだ（357A）。だから、快樂に打ち負かされているということは、善にではなくて、無知に打ち負かされているということなのだ（357E）。いまや知識の優位が確定したのであるから、善であると解っていることを無視してまでも、悪のほうへ自ら進んでおもむこうとするなんて考えるようなことは不可能になる（358C-D）。

難問の解決が終わって、ソクラテスはプロタゴラスの抗弁を打破できる状態にある。恐怖が認識の一種、「悪とみなす事柄」（358E）と定義されるとすれば、このソフィストが、勇気ある者を、その他の人びとから恐れられていることへと進む者と定義するとき、矛盾を来たすことになる。なぜかと言えば、これでは、悪いと知っていながら、悪を選ぶというのに等しいであろうから（35

8E)。したがって、ここで初めて、ソクラテスは、勇気ある者をその大胆さだけでは定義できない（350C-351A）という、プロタゴラスの異議を無力にするための論拠を獲得する。恐しいものと恐しくないものを知っている者は勇気があり（360D）、他方、臆病は無知をもって定義される（360C）。したがって、勇気は知識の別名であり、また、美德は善・悪の認識——これは善の領域と快適の領域との上の区別から出てくるのであるが——と定義されるのだから、勇気は美德の別名でもある。

ソクラテスの本質主義の側面的論理がソフィストたちの経験中心の实在論に勝利し、そして『プロタゴラス』は勝利の瞬間を不動にしている。この本質主義のプリズムからソクラテスの<sup>バイダイア</sup>＜教育＞は発出しており、その教育綱領は礎石として、美德が真実の価値の認識にあるとの主張を含むようになっていったのである（Jaeger: 1933, p.507）。われわれとしては、論証の端的関心は、本質主義が倫理的芸術観や、ひいては人間中心主義の中心命題——（芸術を産み出し、そして／または受け容れる）共同体のための芸術——との間に保つ結びつきを、この本質主義的プリズムによって立証することにある。この役割は美学に委ねられる。

しかし、プラトンの芸術哲学の問題提起を閉じ込めたと思い込む前に、論すべき問題がまだ幾つか残っている。

### 3.2. プラトンの实在論

いかなる实在論も本質主義的である。だが本質主義が必ずしも实在論的とは限らない。たとえば、ヘーゲルは経験世界をアイデアの顕現に従属させることによって、本質主義を公言しているが、このドイツの哲学者による概念崇拜はいかなる实在論も含んではない。反対に、プラトンにあっては、本質主義は实在論的<sup>タイプ</sup>なものである。なぜかといえば、認識や、美德や、美の究極的根拠が先立の实在に預けられているからである。この意味で、認識は追憶であるだけでなく、断片的ながら、省察でもある。しかしながら、プラトンにあって

は、本質主義と実在論との関係が必ずしも平和的ではないことに注意されたい。

『クラチュロス』における、言葉の起源についての矛盾する説明は、われわれに双方の論争的な姿すらをも呈している。擬音仮説（423B）は明らかに実在論的傾向をもつ。だがソクラテスはただちにそれを離れ、本質主義的性質をもつ別の仮説（423E）のほうを好んでいる。名前はそれが表わすものの色とか音声を模倣するのではない、何となれば、この二種の模倣は絵画と音楽という、二つの異なる芸術を産み出すからだ（423D）。名前はそれが意味するものの本質を模倣する（423E）。しかしその本質を同じように模倣するわけではない、何となれば、多くの名前はすでに別のいろいろの名前を《模倣している》からだ。そこからして、今日なら記号の有縁性と無縁性と呼ばれるであろうものの間に、階層が発生する。合成された言葉は原初という言葉によって有縁化されているが、しかし原初という言葉は《字母的要素》——これは実在的ないかなる要素も模倣することができない（実在的要素によって有縁化されることもできない）——に差し戻すだけである。この場合、実在論的仮説——指向対象と言葉との合致——とは絶縁して、本質主義的仮説が浮き出ている。つまり、有縁性は、文字が集まるときに現われる本質と関係がある、というのだ。また反対に、物にはそれぞれ《音声と形と色とが》あり、これらは言葉によって模倣される（423D）とする考えは、実在論的<sup>タイプ</sup>な型のものであろう。だがソクラテスはこの考えを提案しながら、すぐにこれを捨て去るのである。もしも何かが原初という言葉の音節の根拠を牛耳っているとすれば、この何かは、模倣されるものの本質でしかあり得ないであろう。しかし、他方、行文を追って行くと、本質主義はやはり実在論に結びつき、一方が他方を無理に放逐してはいないことが確実になる。なぜかという、本質は類似性によって把握され得るからである。「以上すべてのことを十分に展望した上で、それぞれの字母を〔事柄に〕類似性に従って割り当てるすべを知らなければならない。そのばあい、一つの字母を一つの事物に割り当てねばならないことも、また多くの字母の混合したものを一つの事物に割り当てねばならないこともあるだろうがね」（424D）。しかしながら、

ソクラテスはこの進路を前にして悲観論と軽信を<sup>な</sup>縋い交ぜにしている。この二つがほとんど同時に現われる。片や、「文字と綴で模倣されて事物〔の姿〕がくっきり顕わになるなんて、たしかにおかしなことのように見えるだろうと思うがね」と公言しておきながら、その直後に、「しかしそれでも、そうあることが必然なのだ。なぜなら、最初の〔第一次的な〕名前の真理性的根拠としては、これ以上に良いものを、われわれは何も持っていないのだからね」(425D)、と訂正するのである。これは、「《文献学》の道によって形而上学に到達しようとする試み」(Taylor: 1926, p.78)に対する嘲弄であることを、テイラーとともに認めるとしても、ソクラテスがほかの道を知らないということも付言すべきであろう。しかもこのことは、われわれが、かれの試みている第二の仮設に遡及する際に立証されることなのだ。字母は、言語の起因である最初の或る立法者の行為によって、それぞれの指向対象に即応して、孤立させられたり、組み合わされたりしている(426D)。ソクラテスはまたもこの仮設をすぐに退けているが、しかしかれがこれを想起したのは、テイラーが主張しているように、ソフィストたちの言語哲学を嘲弄するためだけなのであるだろうか？ かれの主張を受け入れるわけにはいかない。

なぜかという、嘲弄が有効なのは、嘲弄されるものに代わってそこに何事かが置かれる場合だけであろうからだ。むしろわれわれとしては、この対話の中に、言語を本質についての思考に適合させようとするプラトンの試みを看取したくなる。そして、記号の先天的有縁性に関しての相対的拒否といい、立法者仮設の絶対的拒否といい、實在論と本質主義との間の歯車が噛み合わぬこと——これは先に明示したが——を明言しているだけなのだ。

同じ結びつきは『国家』の中でも追求されているが、ここでは反対に、肯定的な結果が出ている。『クラテュロス』では失敗しているのに、後のテクストでは勝利しているのだ。げんに、この思想家の陳述によると、神々や英雄たちについての、詩人たちの神話的物語は不道德なものである。なぜかと言えば、詩人たちは「ちょうど画家が、似せて描こうと望んでいる対象と少しも似てい

ないものを描くように」（第二巻 377E），実際に存在するものについての虚像を神々や英雄たちに与えているからである。そのことはつまり，より鮮烈に表現すれば，本質主義は実在論に保護を求めているというに等しい。中傷文は同じ線上で，次の巻へも引き継がれている。ホメーロスは，『イーリアス』の初めの詩句の中では，あたかも自分が当の行動者であるかのように語っている（第三巻 393B）というので，非難されている。第十巻では万事が非難そのものへ向かって進む。もう一度，実在論は促進者的奉仕を果たしている。すなわち，芸術が＜国家＞から放逐されるわけは，「どうもすべてそうした類のものは，聴く人びとの心に害毒を与えるもののようだ。聴衆のほうで，それらの仕事がそもそもどのような性格のものであるかという知識を，解毒剤としてもっていないかぎり」はね」（第十巻 595B）という理由による。プラトンの気に入らないのは芸術ではなくて，芸術の《本質的なもの》に向けての反逆なのだ。以上の検討から結論すれば，プラトンにあっては，芸術に関して実在論が現われる場合には，必ず本質主義の権利を際立たせることが眼目になっている，換言すれば，実在論は人間中心主義的研究の有効な手段なのだ。それだから，『クラテュロス』に立ち帰るなら，その最後の行詰りは，プラトンが人間中心主義から離脱できないことから生じている，と論証する甲斐はあるであろう。現に，言語は，先天的有縁性によっても，或る立法者の全知によっても説明されないで，分節能力——これは人間に属するものではあるが，ロゴスの意志の所産たる理性に属するものではない——によって説明されているのである。テイラーのように，ソクラテスは，対話者たち——クラテュロスとヘルモゲネス——の立場がそれぞれ，名前の先天的・絶対的有縁性とか，完全な恣意性とかを弁護するものであって，全く相容れない立場ではなく，両者はいずれとも不十分なことを指摘することによって，この二人をまごつかせて楽しんでいるのだ（*idem*, chap. V）と言えは，これでは問題の根源には到達しない。さらに，プラトンはソシールやトルベツコイを知ることではできなかったのだ（！）と考えることは，上に劣らず詭弁である。われわれの知性人の大半がそう

であるのと同様に、プラトンもかれらを知ることができないのは、ロゴスにすっかり依拠した立場のせいなのだ。

#### 4. ヘーゲルの真理の美学

近代のあらゆる思想家の中で、ヘーゲルは現代批評にもっとも大きな影響を及ぼしたひとりである。古代叙事詩を相続するものとしての小説というルカーチの命題や、カモンイスの叙事詩の不首尾に関するA・J・サライヴァの解釈や、アウエルバッハによる、写実主義や《俗語》(sermo humilis)への西洋の評価におけるキリスト教の重みの強調は、『美学講義』の一節にそれぞれの萌芽が見いだされるのである。だがヘーゲルの影響は若干の有名人だけに限られない。それは現代批評の屈折そのもののうちにも現われている。ウィムサットが書いているように、前世紀中葉いらい、文学思想は、歴史的、社会学的、写実主義的、科学的という、四つの焦点を強調してきた(Wimsatt: 1957, p.455)。最初の焦点を除き、ヘーゲルはそれらの主要な体系家としての責任を負っている。それだからこそ、数々の文学史家や文学批評家がヘーゲルに関してほとんど全く無用なことを書いてきたのは驚くべきことなのだ。ウィムサットおよびブルックスの共著『文学批評。小史』は、小人物には不釣合な取り扱いをしているくせに、ヘーゲル美学には半ページを割いているだけだ。R・ウェレックの有名な『文学批評の歴史』でも、成果はこれよりましなわけではない。その嵩高<sup>かさ</sup>さに相応しく、ヘーゲルについての取り扱いはより詳しくはなっている。けれども、水準は依然として不十分である。ウェレックはほとんど要約的記述だけに限定し、ヘーゲルの取り組み方を問題にすることもなく、かれの貢献を説明することもせず、かれの義務不履行を示唆することもしていない。多分、客観性を期してそうしているのだろうが、しかしこれは誤った客観性なのだ。《中立的》な判断はあまり興味を引かないか、さもなくば、欠点と戦うことを止めるものだが、それでもやはりそういう欠点をさらけ出す。ところで、ウェレック本人も公言しているように、ヘーゲルの美学はかれの追従者を通し



て、文学鑑賞を倫理－宗教的模範への服従と混同して、内容中心的文学観を後押ししたのだった（Wellek: 1955, II, p.320）。そこで、そういう型の鑑賞を生み出した原因をはっきりさせることが是非とも必要だったのである。ある思想から派生した誤りを摘発するだけで、その思想を乗り越えていると想像するのは軽信だ。現代批評はヘーゲルを読むのを止めているのだから、かれを《乗り越えて》はいない。反対に、このようにして、より悪いヘーゲルを反復するための準備をしているのである。こういう意図を持たないとしても、H・オズボーンはそのことを露呈している。『美の理論』第3章において、この英国の美学者は、美を定義しようとしたさまざまな方向を分類している。第一の方向は形而上学的次元に属する——「美しいとは、最高の実在と特殊な関係を有するもののことである」（Osborne: 1952, p.33）。形而上学的命題の効力を疑う實用主義的批評家なら、オズボーンがこの種の定義は第二の方向よりも重要でないと言明するのを聞いて、喜ぶかも知れない。だがかれの落着きは懲らしめられるのである。すぐに発覚することだが、第二の種類が前の種類と区別されるのは、両者に共通の形而上学的基盤を偽装しているからに過ぎないのだ。それだからこそ、第二の種類は《混ぜ合わせの形而上学的定義》を包含しているのである。そして、かれがその運命について表明している言説も、決して鼓舞するものではない——「美の形而上学的観念を明白かつ意識的に言い表わすことは流行遅れではあるけれども、こういう混ぜ合わせの形而上学的理論の影響は、今日、実際の批評や鑑賞において優勢である」（idem: 1952, p.37: 傍点引用者）。すなわち、實用主義的態度という誤った客観主義のために、われわれは先験的観念をそうとも知らずに、実践しているのであり、話すというよりもむしろ話されているのである。それゆえ、われわれはヘーゲル美学の徹底的検討を企てているのではないけれども、その《誤謬》と正しい判断をあれこれ列挙するだけに制限されるべきではない。

そこで、ただちに明らかにしなければならないことだが、われわれがヘーゲルを真理の美学の線上に位置づけるからといって、かれをプラトンと同等に扱

うということの意味しない。大ざっぱに既述したことをさらに掘り下げるなら、この脈略では、ヘーゲルは実在論的境位が破綻している点で〔プラトンと〕区別されるのである。プラトンの実在論は、かれが基礎にしていた諸学の状態から生じていた (Piaget : 1967, p.17) とすれば、ヘーゲルのほうは、近代諸学の形成や、古典的形而上学へのカントの批判を頼りとしていた。ヘーゲルが実在論的認識論から離れたのは、既成の理論的-科学的地平に由来しており、この地平は、哲学的判断の基本要素である概念に関して、かれが打ち立てる転回によって決定的なものとなるのである。プラトンでは、概念は、思考すべき現実と、実際の思考との間の調整を意味していた。概念とは、人間の外に存在するものを、人間によって併合することだった。ヘーゲルの現象学はすべて、逆説を認めるなら、実在論的観念論とでも呼べそうなものの批判から出発している。だから、シャトレー流に言えば、ヘーゲルの哲学は、言語批判、言述理論——これらの準備もなしに、常識という錯覚はロゴスの意志を窒息させ続けているのだが——を前提にしているのである。概念があべこべの方向を辿るようになるのは、こういう批判の結果なのだ。概念はもはや事物の真理に委ねられることはない。概念それ自体に、諸観念の体系において概念が果たす役割に、委ねられるのだ。「話したり（書いたり）するわれわれは、言語以外のもの、つまり或る客体——《観念》、《本質》、《真正かつ不変の性質》（これらの写しが概念であるのかも知れない）——、もしくは或る主体（これの大なり小なり成功した表現が概念なのだろう）が存在すると信ずることを止めている」（Châtelet: 1968, p.55）。あらかじめ説明しなくてはならない第二の点は、ヘーゲルの形而上学の構成がカントの形而上学批判との批判的対話を前提にしているということである。『純粹理性批判』、とりわけ、超越的美学や超越的論理学に関する部門については、形而上学の可能性を否定すると同時に、科学哲学としての哲学の可能性を肯定していると言うことができる。『純粹理性批判』の考察対象である科学的なものの認識を精密科学に限定することにより、人間の探究はすっかり、自由もしくは実践理性という非科学的領域に帰属するこ

とになる。形而上学は、自然——これに関与するのは科学だけである——という、普遍的な諸規定の領域から締め出されて、逆に非科学的と規定される自由の領域——倫理学の王国——に隔離されている。

ヘーゲルは形而上学の不快・不安に対応しようと努力し、形而上学を、それ自体としては、多方面の知識を包括し、知識のそれぞれの持ち場を指示し、それら知識の階層をかたどる最高の学と見なすのである。換言すると、カントの区分に満足しないのであり、形而上学的なものを別のやり方で判断し操作することによって、それに、古典的な諸種の優位権を授けようとしている。『精神現象学』はこういう仮定のもとに構築されており、そこでは、初めの数ページから、われわれは意識から精神への変化——もしくは、シャトレーも注釈しているように、文化と呼ばれているもの——と取り組むことになる。ところで、客観的精神の探究は、歴史的なものの探究を含意する。なぜなら、ヘーゲルの〈純粹存在〉（das reine Sein）が無に等しい（『論理学』第１篇第１節）とすれば、存在の探究はすべて、もろもろの実在——これらは分節状態において見ると、歴史性として引き渡されることになるが——の探究に等しいからである。もちろん、歴史がヘーゲルの最終努力目標ではないが、しかし歴史なくしては、かれの前提そのものからして、この目標は設定し得ないであろう。したがって、人間およびそのもろもろの所産を知ろうとする努力は、どうしても歴史性を際立たせることになる。だが、人間の回答がいつも同じだと仮定するのであれば、歴史なるものは考えられない。この面では、ヘーゲルは、プラトンが本質の不変性に肩入れして生成の権威を貶めることによって陥ったような困難には逢着していない。反対に、ヘーゲルの考えは、歴史の現実とよく噛み合う。なぜかと言えば、意識から精神への変化をば、これを最後に実現されるものとは考えていないからだ。変化は衝突を含意する。各瞬間に、《客観的精神》は後方を振り返る——すなわち、自らの相違を検証する——し、また、前方を注意する——すなわち、自らの相違を準備する。しかしながら、こういういろいろの相違の巡歴は目的論的行程を辿るものなのか？ すなわち、ヘーゲルのいう歴

史性は進化論なのか？ フライシュマン (Fleischmann: 1964) によるヘーゲルの政治哲学へのアプローチや、部分的には『精神現象学』に関しての、すでに引用したシャトレーの研究を見ると、上述のような考えにわれわれは仕向けられるのである。実際、プロシャ国家はヘーゲルにとって、政治的過程の頂点以外の何ものであったろうか？ そして、『現象学』によって描かれた設計図は、「＜絶対知＞に向かって上昇する一連の同心円」(Châtelet: 1968, p.79) の吟味でなくして何であろう？ したがって、もろもろの歴史的変化は方向づけられていて、理性にとっては、この変化を表明することしかできないのではないか？ 後になって初めて分析家たちが記述する、歴史への弁明は、絶えざる進化という隠れた計画に従うのをこととしているのだろうか？ 肯定的な答えのほうにわれわれには一層もっともらしく思われるけれども、ここではこれを掘り下げることができないであろう。だから、『精神現象学』については、それがわれわれに歴史の《論理》を提供してはくれるが、そこから派生する質問——＜この論理はむしろ目的論的なものではないのか？＞——は、『美学』のアプローチのために取っておかれている、というだけで足りるのである。この＜論理＞を論ずる前からでさえ、本章の目標の枠内でそれがもつ重要性を明らかにしても構わない。すなわち、進化論——その歴史はダーウィンの影響よりも古いのである (cf. Lévi-Strauss: 『種族と歴史』 *Race et histoire*) ——は人間中心主義なる使命の、恐らくはもっとも歴然たる異形なのだ。(《A problemática estética》, in *Estruturalismo e teoria da literatura*, Petrópolis 1973, pp.13-39)

付記 著者 Luiz Costa Lima (1937- ) はリオ・デ・ジャネイロのカトリック大学教授。ブラジルで最も精力的な構造主義者の一人。拙訳は、同教授のサン・パウロ大提出博士論文 (1972年受理) の第1章の前半部分である。著書としてはほかに、本書の実践篇とも言うべき *A metamorfose do silencio: analise do discurso literario*, Rio de Janeiro 1974, 編著には *Teoria da literatura em suas fontes*, Rio de Janeiro 1975; *A literatura e o leitor*, Rio de Janeiro 1979 等がある。

## 美学的問題群（１）

なお、著者の言述理論に関する論考としては、Roberto Reis, “A significancia ou a resgate da significação”, in *Dispositio*, vol. II, No. 1, 1977, pp. 93-102（拙訳「ブラジル構造主義の新展開——意味形成性すなわち意味作用の請負——」, 「言語」(大修館), 第8巻第10号(1979), 95-104ページ)を参照。

### 引照文献

- AUERBACH, E. (1929): *Dante als Dichter der irdischen Welt*. 引用は R. Manheim の英訳: *Dante, Poet of the secular world*, The University of Chicago Press, Chicago 1961〔伊訳: *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano 1967<sup>2</sup> あり〕。
- CHÂTELET, F. (1965): *Platon*, Gallimard, Paris.
- CHÂTELET, F. (1968): *Hegel*, Editions du Seuil, Paris.
- COOMARASWAMY, A. K. (1934): *The transformation of nature in art*. 引用は Dover Publications 版, New York 1956.
- DERRIDA, J. (1967): *De la grammatologie*, Editions de Minuit, Paris〔足立和浩訳『根源の彼方に』現代思潮社〕。
- DODDS, E. R. (1959): *The greeks and the irrational*. 引用は, 仏訳: *Les grecs et l'irrationnel*, Aubier, Paris 1965〔岩田靖夫他訳『ギリシャ人と非理性』みすず書房〕。
- FLEISCHMANN, E. (1964): *La philosophie politique de Hegel sous forme d'un commentaire des Fondements de la philosophie du droit*, Plon, Paris.
- FOUCAULT, M. (1966): “La pensée de dehors”, in *Critique*, 229, Paris.
- HEGEL, G. W. F. (1806-7): *Phänomenologie des Geistes*. 引用は J. Hyppolite の仏訳: *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, Paris 1939〔檜山欽四郎訳『精神現象学』河出書房〕。
- (1837-42): *Vorlesungen über die Ästhetik*. 引用は Orlando Vitorino の葡訳: *Estetica*, Guimarães Editores, Lisboa 1952-64〔竹内敏雄訳『美学』岩波書店〕。
- INGARDEN, R. (1961-2): “A marginal commentary on Aristotle's *Poetics*”, in *Journal of aesthetics and art criticism*, XX (2) & XX (3), Baltimore.
- JAEGER, W. (1933): *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. 引用は W. Roces の西訳: *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México 1962〔英訳: *Paideia. The Ideals of Greek Culture*, Oxford University Press, New York 1970<sup>2</sup> あり〕。
- KAYSER, W. (1948): *Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die*

- Literaturwissenschaft* [柴田斎訳『言語芸術作品』法政大学出版局]. 引用は, 西  
訳: *Interpretación y análisis de la obra literaria*, Gredos, Madrid 1968 [拙  
訳『文学作品の分析と解釈』創樹社].
- LIMA, J. LEZAMA (1969): *La expresión americana*, Editorial Universitaria,  
Chile.
- OSBORNE, H (1952): *Theory of beauty*, Routledge & Kegan Paul, London.
- PLATAO: 対話の引用は, L. Robin の仏訳 *Oeuvres*, Pléiade, Paris 1953-5 [『プラ  
トン全集』岩波書店].
- PIAGET, J. (1967): *Logique et connaissance scientifique*, Pléiade, Paris.
- TAYLOR, A. E. (1926): *Plato. The man and his work*. 引用は Methuen 版,  
London 1955.
- WELLEK, R. & A. WARREN (1942): *Theory of literature*, Harcourt, Brace  
& World, New York [太田三郎訳『文学の理論』筑摩書房].
- WELLEK, R. (1955): *A history of modern criticism*, II, Yale University Press,  
New Haven.
- WIMSATT, W. K. & C. BROOKS (1964): *Literary criticism. A short history*,  
Knopf, New York [伊訳: *Breve storia dell'idea di letteratura in Occidente*,  
Torino 1973 あり].

(1984. 9. 29 受理)